

Husserl y la filosofía trascendental*

Sebastian Luft

Marquette University
sebastian.luft@marquette.edu



Fecha de recepción: 18-5-2016

Fecha de aceptación: 20-5-2016

Resumen

En el presente artículo, se ofrecen algunas claves de interpretación de la fenomenología husserliana como heredera de un modo de pensamiento al que se ha denominado, tras Kant, «filosofía trascendental». Para ello, en primer lugar, se ofrece una breve definición de lo que es la filosofía trascendental, sus objetivos, problemas y características, a fin de situar la obra de Husserl en este contexto. A continuación, se analizará la herencia kantiana y cartesiana de la fenomenología, a fin de deslindar las semejanzas y diferencias entre sus propuestas filosóficas respectivas. En una tercera sección, se analizará el rol central que cumple la «reducción» en la filosofía de Husserl con respecto a la intencionalidad y la correlación entre mundo y conciencia. Finalmente, se preguntará por el lugar y la importancia que la fenomenología trascendental tiene en el pensamiento contemporáneo, así como también por los límites y las posibilidades que una filosofía trascendental como la fenomenología husserliana ofrece en la actualidad.

Palabras clave: Husserl; Kant; fenomenología; filosofía trascendental; filosofía contemporánea

Abstract. *Husserl and Transcendental Philosophy*

In the present article, I offer some key interpretations of Husserl's phenomenology as heir to a way of thinking that has been named "transcendental philosophy" after Kant. Firstly, a short definition is given of what transcendental philosophy is, its objectives, problems and characteristics in order to place Husserl's work within this context. Secondly, the Kantian and Cartesian legacy of phenomenology are analyzed with the objective of delineating the similarities and differences between their respective philosophical proposals. In a third section, the central role of the "phenomenological reduction" is put under review in order to stress its function in Husserl's philosophy regarding intentionality and the correlation between world and consciousness. Finally, the place and the importance of transcendental phenomenology for contemporary thought will be analyzed, as well as the limits and possibilities that a transcendental philosophy as the Husserlian phenomenology can offer nowadays.

Keywords: Husserl; Kant; phenomenology; transcendental philosophy; contemporary philosophy

* Traducido del alemán por Ricardo Mendoza-Canales. Al no haber traducción española, las citas en inglés también corresponden al traductor.

Sumario

- | | |
|--|--|
| 1. Antecedentes husserlianos de la filosofía trascendental | 4. Posibles contribuciones de la fenomenología trascendental en los debates actuales |
| 2. Husserl y el «giro trascendental» de la fenomenología | Referencias bibliográficas |
| 3. Rasgos característicos de la fenomenología trascendental de Husserl. Aspectos positivos y negativos | |

1. Antecedentes husserlianos de la filosofía trascendental

No resulta ningún descubrimiento sostener que, en su sentido moderno, la filosofía trascendental fue fundada como tal por Kant. Para el filósofo de Königsberg, *transcendental* significaba ‘interrogarse por las condiciones de posibilidad necesarias de la experiencia y el conocimiento, así como por el quehacer práctico y el juicio (*Urteilkraft*) teleológico’. La filosofía trascendental es, pues, un método regresivo de interrogación: se dirige de manera retrospectiva desde los datos fácticos (por ejemplo, los del conocimiento empírico) hasta las condiciones necesarias y universales que deben darse para que un hecho (*Faktum*) sea posible. El giro trascendental hacia las condiciones de la experiencia del mundo que radican en el sujeto se encuentra necesariamente vinculado con el idealismo trascendental kantiano. Este giro hacia el sujeto (y lo que él ha experimentado y le resulta experienciable¹) conlleva la tesis de que el mundo, tal y como es *en sí*, no lo podemos experimentar. Es decir, no hacemos experiencia del mundo tal y como este es *en sí* (como nouméno), sino solo como este se nos muestra, como este nos es dado, como se nos *aparece* (como fenómeno).

Es aquí donde comienza a entrecruzarse el vínculo con la fenomenología. Pero vayamos por partes. Prestemos atención al término *fenómeno* tal y como acabo de formularlo. El mundo a experimentar, tal y como se nos aparece. Esta definición mínima es coherente y está incluida en el propio concepto de intencionalidad. La tesis de la intencionalidad esencial de la conciencia significa que la experiencia siempre es experiencia de algo, y este «algo» es dado *en y para* la

1. A lo largo del artículo, y solo cuando el contexto lo demandaba, se ha optado por traducir el sustantivo alemán *Erfahrung* por ‘experiencia’ y el verbo *erfahren* por el neologismo ‘experimentar’, siguiendo a Iribarne (Husserl, 2008: 67, n. 3). Si bien en castellano existe el verbo *experimentar*, este se encuentra semánticamente demasiado próximo a nociones como *experimento* y, por extensión, con los verbos *probar* o *ensayar* y sus substantivaciones respectivas, es decir, un conocimiento *a posteriori* que demanda un ejercicio empírico previo. Aquí radica su sentido corriente, entendido como ‘resultado de una experiencia’. Por su parte, *experimentar* se refiere (y este es el sentido en que lo emplea Husserl) simplemente al acto de ‘hacer experiencia (de algo)’, es decir, tener una vivencia que deviene en un saber sobre el mundo. De ahí que lo *experimentable* se refiera más bien, y de modo genérico, a lo que tiene la capacidad *a priori* de ser vuelto experiencia. (N. del t.)

conciencia: es un fenómeno. Ahora bien, es posible decir que, en Kant, también se encuentra, en cierto modo, una tesis de la intencionalidad, en la medida en que las categorías son necesariamente categorías de las cosas de la experiencia. Estas, por tanto, «ya siempre» encuentran aplicación en los objetos dados a nosotros en la experiencia. Las formas de la sensibilidad (espacio y tiempo) son, para Kant, «recipientes» vacíos (*leere «Behälter»*), en los cuales las cosas aparecen en el espacio y en el tiempo: son *formas* de la intuición. Del mismo modo, las categorías son conceptos puros del entendimiento que solo resultan inteligibles si son «rellenados» con contenido. El *a priori* es, para Kant, también formal.

Para Husserl, el punto de conexión con la filosofía trascendental de Kant es la idea de que nosotros podemos experimentar las cosas cuando nos son dadas solo como fenómenos. La fenomenología de Husserl es —en mi opinión—, *ab ovo*, un idealismo trascendental, porque las presunciones (*Annahme*) de objetos fuera de un ser dado (*Gegebensein*) para una conciencia experimentante es un sinsentido. Este ser dado —y aquí radica la diferencia entre Husserl y Kant— está efectivamente desglosado en múltiples modos de donación que pueden ser descritos. En cuanto al espacio, en tanto que forma de intuición sensible, no es solo formalmente la condición de posibilidad de la experiencia de las cosas espaciales, sino que debe ser descrito como conciencia de la espacialidad material. Es aquí donde Husserl se vincula con los filósofos empiristas británicos. La fenomenología es la ciencia de la experiencia del mundo tal como se tiene constancia de él desde un cierto punto de vista experiencial. Por ello, es una condición (material) de posibilidad (por ejemplo, la experiencia de cosas espaciales) el que nosotros mismos estemos constituidos como espacialmente experimentantes. Nosotros somos, en efecto, cosas en el espacio, como las mesas o las sillas, aunque nos distinguimos de ellas en virtud de nuestra conciencia, que «opera» (*fungiert*) a través de nuestro cuerpo vivo. El cuerpo vivo (*Leib*) como ejecutor de nuestra sensibilidad es nuestro órgano de la experiencia. Una experiencia de una cosa tridimensional sería impensable sin nuestro operar (*Fungieren*) espacial tridimensional (una condición trascendental de posibilidad de tipo material, esto es, no formal). Por esta razón, la tarea de la fenomenología consiste en describir esta condición de posibilidad de la experiencia del mundo en todas sus dimensiones. De ahí que Husserl también denominara a su filosofía «empirismo trascendental» (Hua VIII, 179).

Por otra parte, en su versión de la fenomenología trascendental, Husserl se vinculó con diferentes filósofos, no solamente con Kant. En este expediente, Descartes es probablemente el más famoso, dadas las múltiples referencias que Husserl le dedica y, sobre todo, porque hay un libro que lleva su nombre (las *Meditaciones cartesianas*), una obra de la cual, por cierto, el propio Husserl nunca se sintió del todo satisfecho. Otros pensadores en cuya tradición él mismo se situó son, junto a Kant, también Hume, Leibniz e, incluso, Platón; y en la modernidad, Bolzano, Lotze y Brentano. En este aspecto, hay que tener muy en cuenta que la formación *filosófica* de Husserl (sobre todo, en lo que se refiere a la historia de la filosofía) fue, en parte, algo superficial, entremez-

clando un *collage* de diferentes propuestas. Cuando joven, Husserl comenzó leyendo a ciertos filósofos «contemporáneos» que sus maestros le iban recomendando y solo posteriormente procuró complementar su formación mediante la lectura autodidacta de los clásicos. Y, en este aspecto, sus lecturas fueron también bastante selectivas. En cuanto a Descartes, Husserl conoció bastante bien las *Meditationes*, pero todo lo demás, el resto de su obra, o la conocía mal o simplemente la desconocía por completo.

Las *Meditationes* de Descartes ejercieron una temprana y poderosa influencia en la evolución de la fenomenología. Tras la publicación de las *Investigaciones lógicas*, Husserl se interesó por el escepticismo como método que posibilitara formular una teoría del conocimiento como filosofía trascendental (Cf. Hua Mat III, en especial, 75-98). Pero donde la influencia cartesiana alcanzó su punto más elevado para la explicitación de la fenomenología como filosofía trascendental es en *Ideas I*. Allí Husserl empleó de forma explícita el método de la duda radical para generar el motivo de su método de la *epojé* de las modalidades de creencia de la actitud natural y la reducción trascendental al *ego cogito*. Sin embargo, de ello puede verse además que el retroceso (*Rückgang*) a este *ego cogito* en ambos filósofos tiene una muy distinta función. En Descartes, se trata de la regresión (*Rückführung*) de todo conocimiento a un fundamento último (el *fundamentum inconcussum*) que pueda servir como punto arquimédico de toda afirmación de conocimiento. En Husserl, este no es expresamente el caso. No se trata de una fundación última del conocimiento sobre una base absolutamente libre de dudas, sino, antes bien, de la puesta al descubierto (*Freilegung*) de los campos de experiencia de la subjetividad experienciante del mundo (*welterfahrende Subjektivität*).

Esta posible malinterpretación (es decir, la identificación de su proyecto con el de Descartes sin notar que se trata tan solo del «uso» de su método) fue entrevista luego por Husserl y concibió otros caminos. La así llamada «vía cartesiana» a la subjetividad trascendental es, como más adelante resaltó, la vía más directa y «rápida» para internarse en el objeto de investigación, pero esta vía no debe ser malentendida como un fundamento último absoluto, sino como el ámbito en el que se ponen, uno frente al otro, el mundo en su totalidad y la experiencia *de (o sobre) el mundo*. Con ello, como afirma Husserl, la vía cartesiana conserva su derecho (*Recht*), pero esta vía no es sino una entre otras muchas para internarse en este «ámbito» o «nuevo continente» de la conciencia trascendental. Así se puede tematizar, por ejemplo, el campo de la experiencia precientífica en su significatividad múltiple (o, como también se le denomina, el *Lebenswelt*) y desde allí emprender la vía hacia la conciencia trascendental, en vez de hacerlo al revés, es decir, efectuando una regresión que parta desde el mismo mundo precientífico hacia su tematización y posterior legitimación en nuestra experiencia subjetiva. Esta es, a grandes trazos, la «vía del *Lebenswelt*» o también «vía ontológica», si bien hay muchas vías en la fenomenología, no solamente las tres que reconoce el famoso artículo de Iso Kern (1962).

No es erróneo sostener, por tanto, que Descartes fue un punto de referencia clave para Husserl, pero este vínculo se podría entender de modo completa-

mente equivocado si se piensa la conciencia trascendental —que debe ser concebida en su experiencia mundana— como si fuera una instancia de fundamentación. Esto es, el sentido de que toda pretensión de conocimiento (*Erkenntnisanspruch*) se fundaría mediante un último «yo pienso» o de que este «yo pienso» por sí solo «pondría» (*setzen*) (sin motivo) el mundo. Por ello, conviene antes establecer la conexión con la apropiación kantiana de Descartes. Cuando Kant sostiene que «El *yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones» (Kant, B 132; 1956: 153), lo hace de una manera semejante a la que posteriormente empleará Husserl. Nuevamente, como se puede apreciar, la vía cartesiana hacia el *ego cogito* se muestra tan solo como el camino más rápido para llegar ahí, pero no el único.

2. Husserl y el «giro trascendental» de la fenomenología

Ciertamente, Husserl no siempre fue un filósofo explícitamente trascendental. Incluso, cuando se repasa la historia del movimiento fenomenológico, es común leer que, con *Ideas I*, se produjo el así llamado «giro trascendental». Esto puede ser útil de modo solamente referencial o quizás indicativo. Sin embargo, quisiera ser aquí un poco provocativo y sostendré que Husserl ya siempre fue un filósofo trascendental. Y lo fue, como mínimo, desde que dilucidó como tema de la fenomenología la investigación de la correlación y, por tanto, de acuerdo con su propia valoración, ya antes de 1900. Ahora bien, según mi punto de vista, era un filósofo trascendental sin que, en aquel entonces, supiera exactamente lo que eso significaba. Incluso su rechazo a la misma era relativamente ingenuo y superficial, del mismo modo como había reprobado también a otros filósofos sin tener una correcta comprensión de sus ideas (como, por ejemplo, Hegel, a quien acusó de haber infringido el principio de no contradicción con su método dialéctico).

Considero que, en la medida en que la fenomenología tiene por tema la intencionalidad de la conciencia —esto es, la correlación *a priori* de la conciencia y lo dado a la conciencia—, es posible verla como una forma de filosofía trascendental, ya que el tema no es, por principio, el ser dado a la conciencia, sino el ser *en tanto que este se da*. El «mundo en sí» no es el tema de la fenomenología desde un principio, aun cuando la tematización de su modo de donación no es, naturalmente, ningún fenomenalismo o idealismo subjetivo. La fenomenología es realista en la medida en que el mundo, evidentemente (*selbstverständlich*), es visto como existente y real, pero, como tema de la fenomenología, este (el mundo) solo puede ser tratado como lo que está dado en el «campo visual» de una conciencia. En este sentido, es consecuente el paso metodológico de la desconexión (*Ausschaltung*) del mundo «exterior», esto es, del mundo de la actitud natural, que es llevado a cabo en *Ideas I* de 1913 y que es señalado de modo explícito como «trascendental». Husserl distingue aquí entre, por un lado, lo que siempre debe estar ya «operativo», a fin de poder llevar a la práctica la fenomenología en general, a saber: la así llamada «actitud natural», que se encuentra dirigida a las cosas mundanas y por ello es opaca a

la esfera de la intencionalidad, y, por otro lado, la simple actitud fenomenológica, precisamente esta misma esfera.

Con Husserl, la filosofía trascendental tradicional adopta otro matiz y, sobre todo, asume otra tarea. Su tarea ya no será más (solamente) el esclarecimiento de las condiciones necesarias y universales de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* con relación al mundo de la experiencia (como en Kant). Antes bien, es tarea de la fenomenología trascendental el esclarecimiento de las condiciones que hacen posible *la experiencia del mundo como mundo de experiencia* (o, sencillamente, *Lebenswelt*), comenzando desde los modos aparentemente simples del trato con el mundo como esencia corporeizada hasta los actos complejos del pensar, el sentir y el querer. Como puesta al descubierto de las legitimidades (*Gesetzmäßigkeiten*) de la conciencia en su efectuación (*Leistung*) de la experiencia del mundo (lo que Husserl también llama «constitución»), designa también Husserl a la fenomenología —cuando comienza a advertir la propia dimensión trascendental— como «crítica de la razón». «Razón» es aquí el título para las legitimidades bajo las cuales yace la conciencia en sus distintos modos de constitución del mundo.

Llegados a este punto, considero necesario detenerme para abordar un concepto central de la fenomenología trascendental husserliana: la reducción. A fin de poder comprender correctamente su empresa trascendental, se debe tener a la vista lo que Husserl entiende por ello y qué significado tiene en su filosofía.

La «reducción» es, en un principio, una parte del procedimiento para llegar a la fenomenología trascendental, pero más adelante devendrá, en tanto título, una *pars pro toto* ('parte por el todo') para el método en su conjunto². La reducción no es ninguna contracción o sustracción (tal como a veces se emplea el concepto), sino una *retroconducción* (*Rück-Führung*) —y de allí su origen latino: *re-ductio*— a la conciencia experienciante y constituyente del mundo. La reducción nos conduce de vuelta desde los ya siempre ordinarios modos de vida de la actitud natural hacia la conciencia misma que gestiona el mundo cuando estamos instalados en esa actitud. Dicho en otras palabras: la actitud natural es el modo como nosotros «desde ya» estamos viviendo; el modo como nos dirigimos a las cosas del mundo y que, sin reflexionar, damos como existentes, como existiendo de manera independiente a nosotros. La actitud fenomenológica no es ninguna inversión integral de esta postura, sino solo el reconocimiento de que la actitud natural siempre omite la experiencia-acerca-del-mundo

2. Acerca de por qué Husserl adoptó este concepto más bien técnico, no hay ninguna explicación por sí misma, especialmente porque el concepto se presta a confusión (*missverständlich*). Una posibilidad más o menos plausible es que Husserl pudo haber pensado en una cierta analogía con el concepto central de la filosofía trascendental kantiana —la *deducción*—, a la que concibe simplemente como un modo de proceder mediante contrastaciones. Así, frente a una deducción «desde arriba», Husserl enfatiza constantemente el comienzo «desde abajo», desde la experiencia precientífica en el mundo de la vida (y, desde allí, a un descubrimiento regresivo de sus campos de experiencia). Ahora bien, quiero subrayar que esta no deja de ser una mera conjetura, pues se desconoce a ciencia cierta si Husserl explícitamente pensó en Kant para acuñar el concepto *reducción*.

(*Erfahrung-von-der-Welt*), esto es, la esfera de la intencionalidad. La reducción es, por tanto, la regresión de la mirada del investigador hacia esta esfera de la intencionalidad donde el mundo se «erige» allí para nosotros.

Con esto no solo quedó inaugurado un programa de investigación concreto, sino que —mucho más importante— este «descubrimiento» también fue considerado por el propio Husserl como de una importancia mayúscula para su filosofía, hasta el punto de que incluso la llegó a comparar alguna vez con una conversión religiosa. Cuando se ve la esfera de la conciencia constituyente del mundo también como la dimensión donde el *Sentido* (*Sinn*) se produce (*ereignen*) o se constituye —el sentido que tiene el mundo y que solo puede tener para nosotros—, entonces se podría quizás entrever qué significado podría haber tenido para Husserl la reducción: como el método para hacer vivencia del acontecimiento de la formación de sentido del mundo para nosotros, seres humanos, y para reconstruirlo de modo científico y atestiguarlo filosóficamente, esto es, de justificarlo desde los «más profundos fundamentos de la razón».

Ahora bien, ¿cómo funciona este proceso de la «reducción trascendental»? En concreto, se trata de la desconexión de las pretensiones de validez, de significación y de valor de la actitud natural o, dicho de otro modo, aquello con lo cual nos hallamos «comprometidos» simplemente deja de tomar parte. Si bien estas pretensiones siguen manteniendo su vigencia, para la duración del trabajo fenomenológico han de ser suspendidas: como dice Husserl, están «puestas entre paréntesis». Aquello que queda fuera de los paréntesis es la propia experiencia del mundo, o sea, lo experimentado-de-algo (cualquiera sea el estatus ontológico que este pueda tener) y lo dado en la experiencia. Estos dos aspectos de la intencionalidad —el noético y el noemático— deben ser separados y descritos del modo más detallado y sutil posible.

Por ejemplo, al acto de la experiencia externa pertenece la forma de la percepción de la visión, es decir, los movimientos oculares por los cuales un objeto es traído a donación en todos sus aspectos, pero también pertenece el movimiento de mi cuerpo (*Leib*), en la medida en que me vuelvo en torno al objeto para observarlo desde diferentes lados. A la percepción externa pertenece igualmente el objeto perceptual en la manera en el que él es dado, o sea, en la manera como él puede darse así y no de otra forma. El objeto perceptual se presenta con uno de sus lados frontales visibles y con un lado posterior oculto o no visible. El lado frontal se muestra entonces con un «horizonte interno» que remite a un «horizonte externo» no visible, esto es, el lado posterior no visible, así como también el subsuelo sobre el que se asienta.

Ambos aspectos, el percibir-de (*Wahrnehmen-von*) y el darse-en-la-percepción (*Sich-Geben-in-der-Wahrnehmung*), son llamados por Husserl «los aspectos noéticos y noemáticos de la experiencia». En la exploración de la conciencia, se trata de describir el modo de la intencionalidad en todas sus formas —percibir, recordar, fantasear, desear, querer, etc.— en su constitución noético-noemática. En la medida en que, fundamentalmente, la intencionalidad es el espacio donde tiene lugar la experiencia del mundo o, dicho de otro modo,

allí donde el mundo se manifiesta como teniendo un sentido (*sinnhaft*), es esta la esfera de la conciencia trascendental. En ello consiste, en líneas generales, la reducción trascendental. Sin embargo, como ya se mencionó, hay diferentes modos de llevar a cabo esta regresión, por ejemplo, en la pregunta por el lugar de legitimación de todo conocimiento científico, el cual solo un sujeto cognoscente puede ser quien lo constituya intencionalmente.

En la recepción de la fenomenología de Husserl, la reducción fue muy controvertida. En la medida en que la reducción está relacionada con el «giro trascendental», encontró el mismo rechazo que la (auto)interpretación trascendental de Husserl respecto de su fenomenología. De hecho, esta última fue bastante cuestionada, y la vehemencia con la que fue rechazada por algunos investigadores ha sido siempre algo que no acabo de comprender del todo. Según esta última interpretación (que, en mi opinión, es lo único que alcanza a captar del *ethos* filosófico de Husserl), la tesis de la intencionalidad ya contiene el giro trascendental, pero el rechazo a la misma se funda sobre la vieja posición defensiva de filósofos de corte empirista o realista, como, por ejemplo, Brentano.

Brentano y la mayoría de sus discípulos —entre los que se contaba el mismo Husserl en otros tiempos— fueron realistas acérrimos que no quisieron tener nada que ver con la «filosofía trascendental». Por esta última entendieron casi siempre una especulación de gran envergadura que poco o nada tenía que ver con la «vida verdadera» que, ante todo, la fenomenología debía privilegiar. Para los primeros fenomenólogos fue cuando menos controvertido que la fenomenología fuera considerada principalmente como *filosofía* y no como un método mucho más modesto para describir fielmente la vida cotidiana. La frase «¡A las cosas mismas!» fue entendida a menudo como *volverse al objeto*, esto es, abandonar las especulaciones acerca de la conciencia y el espíritu y dirigirse hacia el mundo tal y como es experimentado en el aquí y el ahora. De modo correspondiente, muchos de los primeros discípulos de Husserl quedaron desconcertados cuando se toparon con la presentación de la *epojé* y la reducción en *Ideas I* de 1913, pues lo entendieron como un giro *de vuelta al sujeto*.

Que este «cartesianismo», como se describió más arriba, se debió a una malinterpretación lo demuestra el hecho de que Husserl se empeñó en corregir esta acusación hasta el final. Su posterior énfasis en el mundo de la vida vivida (*die Welt des Lebens*) como el tema propio de la fenomenología, el *Lebenswelt* pudo haber sido una reacción contra esta acusación y no, como también a veces se suele creer, una concesión a la filosofía de Heidegger. En resumen: la reducción es cuestionada por aquellos que ya de antemano rechazaban la filosofía trascendental, los cuales, desde mi punto de vista, permanecían atrapados en un realismo naïf. En su mayoría, son los mismos que también rechazaban el idealismo trascendental de Kant, el cual, por cierto, no supieron distinguir respectivamente de un idealismo naïf.

A continuación, quisiera aclarar otro malentendido —lamentablemente, bastante común—, relativo a la identificación entre reducción fenomenológica y reducción eidética. A menudo, se lee sin atisbo crítico que la reducción debe ser una reducción a las leyes de esencia; que, por medio de una «visión de

esencias» —que equivaldría a un tipo de intuición intelectual—, estas son entrevistas de manera casi mística. En este sentido, dicho error cabe ser atribuido al propio Husserl, quien, en su intento de redactar una entrada lexicográfica sobre la fenomenología con carácter popular y didáctico para la *Encyclopaedia Britannica*, habló de estas dos «reducciones». Allí, la presentación de la reducción eidética es engañosa y llama a equívocos. La distinción reside en lo siguiente. La reducción fenomenológica (o fenomenológico-trascendental) es la puesta al descubierto del campo de trabajo de la fenomenología: la conciencia trascendental y constituyente del mundo. Una vez aquí, el fenomenólogo puede detenerse y llevar a cabo simplemente una descripción de los modos de experiencia y de donación de las cosas mundanas. Pero, para Husserl, esto sería solamente una especie de «fenomenología de álbum de cromos» y no una ciencia rigurosa.

El viraje hacia la ciencia en sentido propio (esto es, como ciencia rigurosa) se da cuando el fenomenólogo intenta extraer leyes esenciales de estos modos de donación, lo cual solo deviene posible en tanto que los someta a una variación libre; por ejemplo, si me imagino que soy un animal salvaje en la jungla, me daría cuenta de que el león que me acecha lo mismo se presenta mediante escorzos, esto es, como dado desde su lado frontal con un lado posterior no visible. La ley esencial sería aquí: las cosas espaciales se escorzan, tanto para un ser humano como para un animal o cualquier otra conciencia equivalente corporalmente constituida en general. El método para obtener estas leyes esenciales es el método eidético o también llamado «de variación eidética». Aquí nada es, por lo tanto, «reducido».

Ahora bien, uno podría preguntarse si es posible separar tan rigurosamente entre fenomenología descriptiva y eidética. ¿La formulación de leyes esenciales no comporta ya —como mencioné previamente— un esclarecimiento de la constitución noético-noemática de la experiencia externa, como cuando se dice, por ejemplo, que el objeto perceptual *necesariamente* tiene un lado anterior dado y uno posterior no dado? Efectivamente, así lo parece. Pero, para Husserl, la verdadera ley esencial solo puede ser captada tras «abandonar el vínculo con lo fáctico», es decir, cuando se trae a la vista el puro *eidos* «percepción» u «objeto perceptual», o sea, cuando se abstrae de la percepción humana aquello que debe ser nuestro primer acceso. En este sentido, la fenomenología es la ciencia eidética de la conciencia, como la matemática es una ciencia eidética: no de números fácticamente existentes, sino de las leyes que los regulan a ellos y a sus relaciones y condiciones.

Hasta aquí, he intentado situar la filosofía de Husserl en el interior de un horizonte histórico-filosófico, a fin de remarcar los vínculos no siempre evidentes que comparte con la tradición de la filosofía trascendental. Dos rasgos se revelan: que la fenomenología de Husserl es fundamentalmente trascendental ya desde sus inicios y que su cartesianismo es esencialmente metodológico, y no, como se ha visto, programático. Ahora bien, a continuación, quisiera centrarme en las fortalezas y las debilidades que, desde nuestra perspectiva contemporánea, presenta una filosofía trascendental como la de Hus-

serl, sobre todo en lo que respecta a su potencial para abordar problemas filosóficos actuales.

3. Rasgos característicos de la fenomenología trascendental de Husserl.

Aspectos positivos y negativos

En general, la mayor fortaleza de la fenomenología de Husserl reside, sin lugar a dudas, en sus descripciones detalladas. Husserl —que en vez de gestar un «billete de gran valor» prefirió a lo largo de su vida la «calderilla» del trabajo detallado— es, en su trabajo concreto, un atento observador de detalles y finas distinciones. Nadie que se aventura en sus (no siempre fáciles de seguir) detallados análisis y que intenta comprenderlos con meticulosa evidencia puede permanecer indiferente ante esta formidable capacidad para intuir detalles mínimos y discernir sutiles diferencias, para darles expresión acto seguido. Lo notable de todo ello, y que es necesario remarcar aquí, es que se trata nada menos que de descripciones de modos de experiencia y de modos de conciencia (y no la mera descripción de objetos sensibles perceptualmente dados). Por ello, en cuanto a esta agudeza y clarividencia, la comparación con la mejor poesía no resulta descabellada: piénsese, si no, por ejemplo, en las fascinantes *Dinggedichte* de Rainer Maria Rilke o en la lírica expresionista de Georg Trakl y se observará que las descripciones de Husserl alcanzan altas cotas semejantes en cuanto a perspicacia y expresividad.

Pero, por supuesto, la capacidad descriptiva no es la única fortaleza de la fenomenología como filosofía trascendental. En este punto, resulta fascinante la combinación de la descripción del fenómeno con la pretensión misma por parte de Husserl de ejercer la filosofía trascendental. Volvámonos por un instante, a manera de ejemplo, sobre el concepto husserliano de «empirismo trascendental». ¿Qué quiere decir este término? A fin de captarlo con precisión, basta reconocer que la filosofía de Husserl es una descripción de la experiencia del mundo o, más bien, es la puesta al descubierto de las condiciones de posibilidad de esta experiencia del mundo. En este sentido, es filosofía trascendental.

Lo que caracteriza a la posición de Husserl, no obstante, es que vinculó su programa a la pretensión de que solo la fenomenología es «filosofía primera», esto es, capaz de dar fundamento a todas las otras filosofías. Son pocos los que han seguido a Husserl por esta senda e incluso yo mismo tampoco lo sigo en este punto. Husserl contrapuso un tipo novedoso de filosofía trascendental, la fenomenología, frente a otras formas de aquella, como si fueran excluyentes. Algunas de estas «otras» formas son las siguientes.

Por ejemplo, la forma kantiana de la filosofía trascendental es la dilucidación de la facultad (*Berechtigung*) para juicios sintéticos *a priori* respecto del mundo de la experiencia. Otra forma de filosofía trascendental es, por ejemplo, el idealismo absoluto de Hegel, que ordena sistemáticamente y expone las diferentes formas de conciencia que conducen, en su sucesión, hasta el saber absoluto. Otro tipo es la filosofía de la cultura de los neokantianos de Marbur-

go, que describe, en su lógica respectiva, las condiciones de posibilidad de las diferentes formas de la cultura —lo que Cassirer denominó las «formas simbólicas»—. Otro tipo es la transformación (*Umbildung*) bajo la forma de argumentos trascendentales como presuposiciones regresivas demostrativas, es decir —en términos kantianos—, las condiciones de posibilidad de las expresiones lingüísticas. Otro tipo es, por ejemplo, la pragmática trascendental propuesta por Karl-Otto Apel. En la medida en que se considere a estos tipos como formas coexistentes de filosofía trascendental y no como competidoras, es la fenomenología uno de estos tipos que persigue una meta determinada, lo que conduce a interesantes resultados y apasionantes influencias recíprocas, toda vez que los resultados de la labor descriptiva de Husserl han proporcionado importantes conocimientos acerca de los modos de funcionamiento de la conciencia que no son específicamente fenomenología.

Por otra parte, con respecto a las debilidades de la fenomenología husserliana, considero que una de ellas es su pretensión de desarrollar la fenomenología como una ciencia eidética. Esta pretensión, que primero convirtió a la fenomenología en una forma satisfactoria de filosofía científica, es alcanzada primero para Husserl con el método de la variación eidética, que solo puede ser desempeñada tras haber desprendido el hecho (*Faktum*) de la conciencia humana. Es precisamente este desprendimiento (*Loslösung*) lo que encuentro más problemático. Hace poco, mencioné la dificultad de que, extrayendo conclusiones de las no siempre rigurosas descripciones, se pueda distinguir entre juicios con el carácter de universalidad empírica y los de necesidad *a priori*. Sin embargo, la fenomenología no debía ser para Husserl ninguna ciencia de hechos, sino una ciencia de esencias. Él mismo seguramente habría insistido en esta distinción. Por esta misma razón rechazó, por ejemplo, el análisis del *Dasein* de Heidegger, por considerarla una forma de antropología (al margen, incluso, de si eso es una caracterización justa).

Yo me pregunto, en cambio, qué habría sido de la fenomenología si se abandonaban estas exigencias rigurosas o las rebajaba en algo. La exigencia eidética fue, sin duda, un primer obstáculo para la recepción de Husserl, pero la concesión de que quizás no será posible una ciencia eidética de la conciencia en sentido plenamente ejecutado no tiene por qué abrir la compuerta a un relativismo que lo permee todo. Los resultados descriptivos de la fenomenología de Husserl permanecen siendo válidos, incluso sin la (en mi opinión) exagerada pretensión de Husserl. Por ello, mi posición al respecto es en la insistencia de una distinción entre filosofía trascendental y ciencia eidética, y en la fenomenología de Husserl como una contribución para querer apoyar a la primera, dejando de lado más bien a la última, sin tener que incurrir con ello en un «pecado mortal» fenomenológico.

Otra clara debilidad es el estilo de escritura de Husserl, que complica mucho el acceso. Husserl es muy fluctuante en su terminología y emplea conceptos con antecedentes en la historia de la filosofía sin que sea a menudo consciente de ello. También utiliza diferentes conceptos para, en esencia, describir los mismos fenómenos («sujeto», «cogito», «conciencia», etc.), pero aquí

se puede argüir a su favor que Husserl una y otra vez enfatizó que, para las cosas por él descritas, «faltan los conceptos», esto es, intentó también captar lingüísticamente cosas que justamente —conforme a la naturaleza del objeto— son difíciles de «fijar» en el lenguaje.

4. Posibles contribuciones de la fenomenología trascendental en los debates actuales

Ahora bien. Llegados a este punto, cabe preguntarse por la importancia de la fenomenología trascendental en la filosofía contemporánea, así como también acerca de si la reducción fenomenológico-trascendental sigue desempeñando un papel importante entre los fenomenólogos contemporáneos. Comenzaré por este segundo punto.

Muchos fenomenólogos actuales se han «escaqueado» de la reducción. Me parece que aquí la vieja acusación de cartesianismo tiene mucho peso, ya que se ha tenido miedo de tomar seriamente la reducción —por no hablar de comprometerse con ella—, porque se pensaba que era exponerse a la acusación de la fundamentación última, del cartesianismo o del solipsismo. Algunos filósofos contemporáneos han intentado «radicalizar» la reducción —por ejemplo, Michel Henry (1992), Jean-Luc Marion (1989) o Rolf Kühn (2003)—, pero, en su intento, se han catapultado fuera de los límites de la filosofía trascendental, en la medida en que, con ello, se quiere decir la tematización de lo, por principio, experienciable (*Erfahrbar*) o vivenciable —por tanto, de algo que se da (y no de lo que se sustrae)—. Aquí se incluyen conceptos tales como «reducción radical» o «contrarreducción», pero estos tienen poco que ver con el concepto de reducción de Husserl. Si cabe considerarlas como una ampliación «prolífica» del método husserliano, depende de cómo se valoren estas nuevas tentativas. Pero, al margen de estos extremos, la reducción es solo rara vez un tema entre los fenomenólogos contemporáneos, lo cual se debe también a que coincide en la tematización de la conciencia como la definición mínima de la fenomenología. Con esto se da implícitamente consentimiento al método del acceso a la dimensión fenomenológica. (En el pasado, se había afirmado a veces que el proyecto de una hermenéutica de la facticidad de Heidegger sería un rechazo explícito de la reducción; sin embargo, esto me parece fundamentalmente erróneo, ya que el análisis del *Dasein* es también una cierta investigación de la correlación.) No se puede decir que hoy en día muchos fenomenólogos se declaren partidarios de la comprensión de Husserl de la reducción fenomenológico-trascendental, pero, por el contrario, tampoco cabe concluir de ello que se trate de un rechazo explícito.

Por otra parte, se debe tener en cuenta que, recientemente, los manuscritos de investigación sobre la reducción trascendental solo han sido publicados de modo progresivo. La mayor «recopilación» para tal fin es el volumen xxxiv de la serie *Husserliana*, publicado en 2002, pero también la obra que Berndt Goossens editó como volumen xxxv, *Einleitung in die Philosophie* (también de 2002), y el volumen xxxvi, editado por Robin Rollinger y Rochus Sowa

en 2003, *Transzendentaler Idealismus*. Todos ellos son importantes y pertinentes para este tema. Ahora, el «periodo de incubación» de nuevos libros es sin duda más largo que antes, y toca esperar qué es lo que el mundo de la investigación hace con estos textos, pero está claro que aún estamos en la etapa de aprovechamiento de estos escritos detallados. No debe dejarse de lado el hecho de que, en años recientes, hayan aparecido algunos textos relevantes sobre esta cuestión, por lo que cabe esperar que el tema de la «reducción» vuelva a experimentar un nuevo turno de atención. Un juicio conclusivo sería, por tanto, prematuro.

Otra cosa pasa con la interpretación de la fenomenología como filosofía trascendental, que era la primera parte de la pregunta que daba inicio a esta sección. Aquí algunos investigadores, sobre todo en los últimos años, han asumido y abiertamente reconocido que el «sentido fundacional original» de la fenomenología solo puede llegar a ser completamente expresada como filosofía trascendental. A modo de ejemplo, quisiera nombrar aquí a tres de los, en mi opinión, fenomenólogos de primera línea que también aproximadamente representan a tres generaciones de investigadores: David Carr, Steven Crowell y Dan Zahavi.

Carr (1999) emplea el concepto de «tradición trascendental» para designar a los pensadores que, de Kant en adelante, comparten algunos rasgos en común de manera que constituyen una tradición textual. En este sentido, y a pesar de su absoluta originalidad, también Husserl pertenecería a esta tradición. Ahora bien, ¿qué caracteriza a esta «tradición trascendental»? En primer lugar, Carr subraya que, para los propios pensadores que son atribuidos a esta tradición, la filosofía trascendental no es «ninguna metafísica» (Carr, 1999: 100 s.). Carr formula también una cierta versión mínima de la filosofía trascendental. Conforme a esta versión, no es plausible, *a fortiori*, considerar a la filosofía trascendental como el trabajo preliminar hacia una «metafísica del sujeto». Más bien, lo mejor es identificar la tradición trascendental con el concepto kantiano de *crítica*. Con ello se produce, con Kant y Husserl, una «ruptura crucial con este concepto moderno tradicional» de crítica (Carr, 1999: 102). Con tal forma de criticismo, la filosofía trascendental es, en esencia: una refutación del representacionalismo (p. 104-108), la concepción del idealismo trascendental como un método (y no una doctrina) (p. 108-114) y el énfasis en la doble naturaleza del sujeto (como objeto en el mundo y, a la vez, como sujeto de sí). Con ello, la filosofía trascendental pone el «foco en la intencionalidad o la unidad trascendental de la apercepción; esto es, la relación entre la experiencia y el mundo trascendente u objetivo. [...] Esta simplemente se interroga acerca de cómo es posible y cómo opera» (p. 114). Por esta razón, la forma de Husserl de la filosofía trascendental es un método productivo para seguir explorando esta condición fundamental y deviene un complemento de la filosofía trascendental.

Por su parte, de modo semejante a Carr, Crowell desarrolla un concepto amplio de filosofía trascendental. En su más reciente libro, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger* (2013), Crowell sostiene que la pregun-

ta de la filosofía trascendental puede ser entendida, en primer lugar, como la pregunta por la posibilidad de la trascendencia. Más precisamente, se trataría de la pregunta por la posibilidad de la capacidad de respuesta (o también «responsividad» [*Responsiveness*]) a las exigencias normativas del mundo como mundo social. La fenomenología —de manera particular, la de Husserl y Heidegger, es decir, la de sus fundadores— señalaría en este aspecto al menos tres niveles:

En primer lugar, [la fenomenología] reconoce la ubicuidad del significado y la prioridad de la pregunta por el significado por encima de los enfoques metafísicos, científicos o epistémicos [...]. En segundo lugar, reconoce que el significado no es un «espacio lógico» conceptual o inferencialmente estructurado que solo puede ser racionalmente reconstruido; más bien es el elemento de las prácticas y de las experiencias corporalizadas [*embodied*] donde reside la subjetividad «trascendental» concreta. Finalmente, reconoce que el sujeto trascendental no es ni un sujeto teórico ni práctico. La «entidad que es intencional» debe ser entendida de modo trascendental [...], como una entidad cuyo ser está definido por su responsividad a la normativa en tanto tal. (Crowell, 2013: 30)

Con esta versión particular de la intencionalidad, se vuelve clara la contribución específicamente fenomenológica a la filosofía trascendental, según la mirada de Crowell.

Por otro lado, Zahavi, a pesar de su simpatía por las ciencias cognitivas y de que trabaja estrechamente con algunos de sus representantes, insiste, no obstante, en que la fenomenología como ciencia de la conciencia debe ser diferenciada de otras tentativas de explorar el fenómeno de lo mental; principalmente, porque la fenomenología también tiene una eminente pretensión filosófica. Por esta razón, Zahavi recomienda que la fenomenología atienda a un doble interés: por un lado, «el interés en la subjetividad», donde se puede aprender absolutamente de los así llamados «naturalistas» de lo mental, y, por el otro, la «perspectiva trascendental» (Zahavi, 2008: 686). Pero, si se renunciara a esta última, entonces, según Zahavi:

Uno abandonaría también el aspecto propiamente filosófico de la fenomenología. Se podría retener una forma de fenomenología psicológica o sociológica, pero entonces ya no se trataría de fenomenología en el sentido de una disciplina filosófica, de una tradición y un método. (Zahavi, 2008: 686)

Como tal, la fenomenología es también, para Zahavi, una contribución a la filosofía trascendental.

Por último, quisiera detallar algunas posibilidades con las que se puede dar un nuevo impulso a la fenomenología trascendental de Husserl en los debates contemporáneos. La respuesta es ciertamente difícil, ya que, para intentar argumentarla, se deberían presentar primero otras variantes de la filosofía trascendental y únicamente se tendría que considerar a qué preguntas abiertas Husserl podría formular una contestación. Estos intentos de acercamiento entre Husserl y otros enfoques, sus posibilidades y limitaciones, solo comien-

zan a ser exploradas ahora, y por lo tanto no están aún muy avanzadas, porque Husserl mismo insistió en la singularidad de su fenomenología (ver, por ejemplo, Fabbianelli y Luft, 2014). Sin embargo, si se lograra que tanto los representantes de la filosofía trascendental alemana clásica como también los fenomenólogos contemporáneos depusieran sus actitudes respectivas, ambos campos podrían beneficiarse uno del otro.

Sin embargo, se puede considerar un par de vías sobre cómo la fenomenología podría dar un nuevo impulso a los debates contemporáneos.

Si se sigue la observación de Crowell de que la fenomenología puede conducir a un nuevo acceso al problema de la normatividad, entonces se puede emprender el intento de poner en diálogo a Husserl con los llamados Neohegelianos de Pittsburgh (McDowell, Brandom), dado que la pregunta acerca de la responsividad a las normas es, en primer lugar, una pregunta sobre el lenguaje. Sobre cómo podría efectuarse este diálogo ya el propio Crowell se ha encargado de ponerlo en práctica.

Otra posibilidad es el productivo intercambio entre la fenomenología y las ciencias cognitivas, que ya viene siendo implementado por Zahavi. El intercambio aquí resultaría beneficioso en ambos sentidos: cada uno podría —si no se dejan intimidar por el discurso trascendental— integrar enteramente en su ámbito de investigación muchos de los ricos resultados de las descripciones husserlianas. Justamente el énfasis de Husserl acerca de la constitución corporal de la conciencia puede aquí dar un importante impulso. La corporalidad como tema de la fenomenología, esto es, la conciencia como conciencia corporeizada, no fue introducida por primera vez por Merleau-Ponty, sino que ya fue descrita en gran detalle, y desde muy temprano, por el propio Husserl. Por otro lado, ya en Husserl encontramos valiosos argumentos sobre por qué la conciencia no debe ser erróneamente comprendida de modo naturalista. Así, los argumentos de Husserl podrían ser beneficiosos en los debates contemporáneos acerca de la naturalización de la conciencia, donde Husserl sin duda sería agrupado junto con los contrarios a la naturalización.

Finalmente, un aspecto de las obras husserlianas que ha venido recibiendo una creciente atención en los últimos tiempos —y que, ciertamente, solo se relaciona de manera tangencial con el aspecto trascendental— son sus reflexiones sobre la ética. Husserl no solo explora el terreno de la ética (en un comienzo, todavía heredera de Brentano), sino que posteriormente emprende su propio camino y elabora una ética propia (cf. por ejemplo, Hua XXVIII). También aquí se revela como importante su comprensión del apriorismo como material (y no algo solamente formal), toda vez que el imperativo categórico de Husserl expresamente engloba la situación material en la formal. En otros textos, en el marco de estas mismas reflexiones, Husserl efectuó también críticas sutiles a Hume, Kant y otros filósofos morales que permiten reconocer las líneas fundamentales de un tipo de consideración explícitamente fenomenológica de los fenómenos de la moralidad (Cf. Hua XXXVII). Por último, de los textos tardíos de Husserl sobre la ética (Hua XLII), se desprenden también qué exigencias del todo «existenciales» persiguió con su fenomenología en su conjun-

to, por medio de lo cual se puede obtener también la perspectiva global de Husserl respecto de esta como una filosofía trascendental.

Ahora bien, respecto a qué textos son convenientes para adentrarse en su filosofía no es ninguna pregunta sencilla. Husserl nunca se lo puso fácil a sus lectores. Aún cuando a la mayoría de sus obras publicadas en vida las tituló *Introducción* (*Einführung*) o *Presentación introductoria* (*Einleitung*), estas son todo lo contrario. Aquellas obras en las que la fenomenología es presentada explícitamente como trascendental son, sin duda, *Ideas I* (Hua III/1), *Lógica formal y lógica trascendental* (Hua XVII), *Meditaciones cartesianas* (Hua I) y *Crisis* (Hua VI). Sin embargo, pienso que, para un lector formado en filosofía, aunque no familiarizado con la fenomenología, o sencillamente para alguien que desea iniciarse en su estudio, estas obras no son para nada remarcables. Personalmente, considero que es en aquellos textos en los que la fenomenología simplemente es *puesta en práctica*, esto es, donde Husserl efectúa análisis fenomenológicos, donde se puede captar el potencial descriptivo de la fenomenología.

Un ejemplo de esto último son, sobre todo, las lecciones. Husserl trabajó los textos de sus lecciones palabra por palabra y dedicó muchísimo esfuerzo en su elaboración. La vieja acusación de que Husserl debió haber sido un pésimo pedagogo es absolutamente falsa. Por la naturaleza misma de una lección (*Vorlesung*), resulta evidente su carácter monológico, pero muchas de sus lecciones constituyen una proeza didáctica si se toma en cuenta la complejidad de los propios temas abordados. Además, debe prestarse atención también al hecho de que muchas de sus lecciones sirvieron luego como base (esto es, material textual) para sus publicaciones. Incluso sin tener pensado en darles forma para su publicación, muchas de sus lecciones fueron luego reelaboradas con paciente esmero. Con respecto al tema que vengo tratando aquí, me parece que aquellas lecciones particularmente logradas son las llamadas *Filosofía primera* (*Erste Philosophie*) (Hua VII & VIII), *Introducción a la filosofía* (*Einleitung in die Philosophie*) (Hua XXXV), *Psicología fenomenológica* (*Phänomenologische Psychologie*) (Hua IX) y *Análisis sobre las síntesis pasivas* (*Analysen zur passiven Synthesis*) (Hua XI). Todos estos volúmenes contienen, junto a los textos sostenidos en público, también los importantes anexos o textos suplementarios provenientes de sus famosos manuscritos de investigación, que necesariamente deben ser consultados. Ellos no son —frente a los textos de las lecciones— fáciles de digerir, pero son iluminadores, porque contienen reflexiones, autocríticas y, muchas veces, autocorrecciones subsecuentes.

Altamente provechosos son también aquellos textos breves que Husserl ofreció públicamente como conferencias y que han aparecido póstumamente. Entre estos, podríamos resaltar las denominadas «Conferencias de Londres» (*Londoner Vorträge*), tituladas *Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie* (1922), que se encuentran recogidas en el volumen xxxv de la *Husserliana*³. También cabe mencionar las llamadas «Conferencias de

3. También aparecieron publicadas por primera vez, en una versión completa, en 1999, en *Husserl Studies*.

Ámsterdam» de 1928 (*Phänomenologie und Psychologie. Transzendente Phänomenologie*), recogidas como texto suplementario en Hua IX). Sin embargo, sobre todo, para una caracterización de la fenomenología como filosofía trascendental, quisiera subrayar la denominada *Kant-Aufsatz*, que Husserl compuso en 1924 para la conmemoración del bicentenario del nacimiento de Kant. Se trata de la conferencia *Kant y la idea de la filosofía trascendental* (texto suplementario a Hua VII).

Asimismo, una selección representativa de los manuscritos de investigación —que ya constituyen la mayor parte de la obra de Husserl— sobre el tema «reducción fenomenológica» se encuentra, como ya se mencionó, en la *Husserliana* XXXIV. Pero muchos otros volúmenes de su obra tardía, que apuntan también a otros temas esenciales, deben ser también aquí resaltadas, tales como los volúmenes acerca de la intersubjetividad (Hua XIII, XIV y XV), los anexos a la *Crisis* (Hua XXIX), los manuscritos tardíos sobre la constitución del tiempo (los así llamados «Manuscritos C», en la *Husserliana Materialien* VIII) y, por último, el grueso volumen sobre la *Lebenswelt* (Hua XXXIX). La mayoría de estos textos de los manuscritos de investigación están consagrados a diferentes temas, de modo que puede encontrarse, a lo largo de casi todos ellos, algo sobre la reducción o de la caracterización de la fenomenología como filosofía trascendental.

Referencias bibliográficas

- CARR, David (1999). *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- CROWELL, Steven (2013). *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FABBIANELLI, Faustino y LUFT, Sebastian (eds.) (2014). *Husserl und die klassische deutsche Philosophie* [en línea]. *Phaenomenologica* 212. Dordrecht: Springer.
<<http://dx.doi.org/10.1007/978-3-319-01710-5>>
- HENRY, Michel (1992). *Radikale Lebensphänomenologie: Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*. Traducido por Rolf Kühn. Friburgo-Múnich: Alber.
- HUSSERL, Edmund. *Husserliana*, Hg. vom Husserl-Archiv Leuven, unter Leitung von Ullrich Melle.
- Husserliana*, I (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. La Haya: Martinus Nijhoff. Versiones españolas: *Meditaciones cartesianas*. Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró. Madrid-México DF: Fondo de Cultura Económica, 1985, y *Conferencias de París: Introducción a la fenomenología trascendental*. Traducción de Antonio Ziri6n. México DF: UNAM, 2009.
- Husserliana*, III/1 (1977). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Reedici6n de Karl Schuhmann. La Haya: Martinus Nijhoff. Versi6n espa6ola: *Ideas para una fenomenología pura y*

- una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura.* Traducción de Antonio Ziri6n Quijano. M6xico D.F.: Fondo de Cultura Econ6mica / Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, 2013.
- Husserliana*, VI (1954). *Die Krisis der europ6ischen Wissenschaften und die transzendente Ph6nomenologie.* La Haya: Martinus Nijhoff. Versi6n espa6ola: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenolog6a trascendental.* Traducci6n de Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- Husserliana*, VII (1956). *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte.* La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserliana*, VIII (1959). *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der ph6nomenologischen Reduktion.* La Haya: Martinus Nijhoff, 1959.
- Husserliana*, IX (1968). *Ph6nomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925* [en l6nea]. La Haya: Martinus Nijhoff.
<<http://dx.doi.org/10.1007/978-94-007-4659-6>>
- Husserliana*, XI (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926).* La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserliana*, XIII (19173a). *Zur Ph6nomenologie der intersubjektivit6t. Texte aus dem Nachla6. Erster Teil: 1905-1935. Zur Ph6nomenologie der Intersubjektivit6t. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920.*
- Husserliana*, XIV (1973b). *Zur Ph6nomenologie der intersubjektivit6t. Texte aus dem Nachla6. Zweiter Teil: 1925-1935. Zur Ph6nomenologie der Intersubjektivit6t. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28.*
- Husserliana*, XV (1973c). *Zur Ph6nomenologie der intersubjektivit6t. Texte aus dem Nachla6. Dritter Teil: 1925-1935.* La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserliana*, XVII (1974). *Formale and transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.* La Haya: Martinus Nijhoff. Versi6n espa6ola: *L6gica formal y l6gica trascendente: Ensayo de una cr6tica de la raz6n l6gica.* Traducci6n de Luis Villoro. M6xico DF: UNAM, 2009.
- Husserliana*, XXVIII (1988). *Vorlesungen 6ber Ethik und Wertlehre. 1908-1914.* La Haya: Kluwer.
- Husserliana*, XXIX (1992). *Die Krisis der europ6ischen Wissenschaften und die transzendente Ph6nomenologie. Erg6nzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937.* La Haya: Kluwer.
- Husserliana*, XXXIV (2002a). *Zur ph6nomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935)* [en l6nea]. Dordrecht: Kluwer.
<<http://dx.doi.org/10.1007/978-94-010-0574-6>>.
- Husserliana*, XXXV (2002b). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23* [en l6nea]. Dordrecht: Kluwer. Versi6n espa6ola: *Las conferencias de Londres.* Traducci6n de Rams6s S6nchez Soberano. Salamanca: S6gueme, 2012. Traducci6n de Hua XXXV, 311-340, 364-374 s.
<<http://dx.doi.org/10.1007/978-94-010-0311-7>>
- Husserliana*, XXXVI (2003). *Transzendente Idealismus: Texte aus dem Nachlass (1908-1921)* [en l6nea]. Dordrecht: Kluwer.
<<http://dx.doi.org/10.1007/978-94-007-1062-7>>.

- Husserliana*, XXXVII (2004). *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924* [en línea]. Dordrecht: Kluwer.
<<http://dx.doi.org/10.1007/978-1-4020-2357-6>>
- Husserliana*, XXXIX (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution: Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* [en línea]. Dordrecht: Springer.
<<http://dx.doi.org/10.1007/978-1-4020-6477-7>>
- Husserliana*, XLII (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie* [en línea]. Dordrecht: Springer.
<<http://dx.doi.org/10.1007/978-94-007-6801-7>>
- Husserliana*, Materialien Band III (2001). *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1902/03* [en línea]. Dordrecht: Kluwer.
<<http://dx.doi.org/10.1007/978-94-010-0762-7>>
- Husserliana*, Materialien Band VIII (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte* [en línea]. Dordrecht: Springer.
<<http://dx.doi.org/10.1007/1-4020-4122-5>>
- KANT, Immanuel (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburgo: Felix Meiner. Versión española: *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1985.
- KERN, Iso (1962). «Die drei Wege zur transzendental-phaenomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls». *Tijdschrift voor Filosofie*, 24 (2), 303-349. Versión española: «Los tres caminos a la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl». En: SERRANO DE HARO, Agustín (ed.). *Posibilidad de la fenomenología*. Madrid: UCM, 1997, 259-294.
- KÜHN, Rolf (2003). *Radikalisierte Phänomenologie*. Frankfurt: Lang.
- MARION, Jean-Luc (1989). *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. París: PUF.
- ZAHAVI, Dan (2008). «Phenomenology». En: MORAN, D. (ed.). *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*. Londres: Routledge, 661-692.

Sebastian Luft es profesor de Filosofía en la Marquette University (EE. UU.). Se doctoró en filosofía por la Universidad de Wuppertal y obtuvo la *Habilitation* por la Universidad de Würzburg (Alemania). Ha sido también profesor visitante en las universidades de Paderborn y Friburgo (Alemania), San Juan-Río Piedras (Puerto Rico), Graz (Austria) y Emory (EE. UU.). Ha editado el volumen xxxiv de la colección *Husserliana: Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935)* (2002). Es autor de numerosos artículos y capítulos de libros, así como editor de varios volúmenes colectivos sobre fenomenología y neokantismo. Como autor, ha publicado: *The Space of Culture: Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture (Cohen, Natorp, and Cassirer)* (2015); *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology* (2011); *Phänomenologie der Phänomenologie* (Phaenomenologica 166, 2002), y *Husserl: Die Konstitution der Lebenswelt* (1999).

Sebastian Luft is Professor of Philosophy at Marquette University (USA). He holds a PhD in Philosophy from the University of Wuppertal and obtained his *Habilitation* from the University of Würzburg (Germany). He has also been Visiting Professor at the universities of Paderborn and Freiburg (Germany), San Juan-Río Piedras (Puerto Rico), Graz (Austria) and Emory (USA). He edited volume XXXIV of the *Husserliana* collection: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)* (2002). He has published numerous articles and book chapters, and edited several collective volumes on phenomenology and neo-Kantianism. As an author, he has published: *The Space of Culture. Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture (Cohen, Natorp, and Cassirer)* (2015), *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology* (2011), *Phänomenologie der Phänomenologie* (Phaenomenologica 166, 2002) and *Husserl: Die Konstitution der Lebenswelt* (1999).
